Pro-Fil 20 (1) 2019: 2–15
https://doi.org/10.5817/pf19-1-1860

POPPERŮV AHISTORISMUS: PŘÍPAD PELOPONNÉSKÉ VÁLKY[1]

JAN BURÁŇ

Katedra filozofie FF UP, Olomouc, Česká republika, jan.buran01@upol.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 24. 1. 2019 ▪ PŘIJATO: 24. 4. 2019

Abstrakt: Článek kritizuje Popperovu projekci moderních ideálů (liberalismu, rovnostářství, humanismu) do antiky. Nesnaží se hájit Platóna ani výrazněji rozporovat Popperovy normativní závěry, pouze ukazuje, že *Otevřená společnost a její nepřátelé* silně idealizuje athénské demokraty a představitele tzv. „velké generace“. Pozornost je věnována především starořeckému pojetí rovnosti a skupinové příslušnosti, dále také způsobům legitimizace moci, jež existovaly v pátém století př. n. l.

Klíčová slova: Karl R. Popper; starověké Řecko; peloponnéská válka; sofistika; otevřená společnost; dualismus faktů a norem; liberalismus; rovnostářství; kolektivismus

POPPER'S AHISTORICISM: THE CASE OF THE PELOPONNESIAN WAR

Abstract: I criticize Popper's projection of modern ideals (liberalism, egalitarianism, humanism) onto antiquity. Without attempting to defend Plato or disprove Popper's normative conclusions, the article shows that *The Open Society and Its Enemies* strongly idealizes Athenian democrats and the so called "Great Generation". Attention is chiefly paid to the ancient-Greek notions of equality and group-belonging, and to the fifth-century means of legitimizing power.

Keywords: Karl R. Popper; ancient Greece; peloponnesian war; sophistic; open society; dualism of facts and norms; liberalism; egalitarianism; collectivism

Popperova *Otevřená společnost a její nepřátelé* je běžně čtena lidmi, kteří nejsou odborníky na antiku. Pro mnohé z nich je nejpodrobnějším rozborem ideologicko-politické situace peloponnéské války, s nímž se kdy setkali. Obsahuje nicméně velké množství projekcí moderních konceptů a ideálů do doby, v níž buď vůbec neexistovaly, nebo měly radikálně odlišný význam. Tento článek je určen těm, kteří mají zájem revidovat idealistický obraz získaný četbou především prvního svazku Popperova „příspěvku k válečnému snažení“.[2] Prezentuje některá fakta konceptuální historie, která Popper v roce 1942 nemohl znát, ale také ta, která zamlčel, ačkoliv je znát musel. Rozhodně se však nesnaží nijak hájit Platóna, ani výrazněji rozporovat Popperovy normativní závěry.

[1] Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2018_003. Rád bych také poděkoval anonymním recenzentům za připomínky, jež mi pomohly vybrousit některé argumenty a učinit text srozumitelnějším.

[2] Popper (1995, 109–115) a Popper (2012, 87, 133 a 216). Viz též (2015, 399) a Popperovu předmluvu k druhému vydání: „Nebyla to doba, kdy se formulace váží na lékárnických vahách …“ – Popper (2011, 10).

Je třeba také upozornit, že článek polemizuje výhradně s původním obsahem *Otevřené společnosti*. Jen velmi okrajově se věnuje pozdějším dodatkům připojeným k novějším vydáním (v nichž Popper některá svá tvrzení poněkud pozměňuje)[3] a vůbec se nezabývá přednáškou *Towards a Rational Theory of Tradition*[4] ani Popperovými spisy sebranými v *After The Open Society*. Není tomu tak proto, že bych chtěl Popperovi upírat právo změnit názor,[5] chtěl jsem pouze věnovat maximum prostoru výše vytyčenému cíli: kritické revizi historického narativu Popperova nejvlivnějšího politického díla.

Dříve než k samotné této revizi přistoupíme, bude nicméně nutné upřesnit, v jakém smyslu užívá Popper některých klíčových výrazů:

Kritický dualismus faktů a norem – Tento dualismus je nutnou podmínkou *otevřené společnosti*, neboť umožňuje rozlišovat na jedné straně *přírodní zákony* (např. zákony fyziky), které jsou dané, a lze je tedy pouze objevovat a popisovat, a na straně druhé *normativní zákony*, jež mohou být tvořeny a měněny člověkem; „…je to tedy člověk, kdo za ně mravně odpovídá: ne snad za normy, které nachází ve společnosti, když je vůbec začíná reflektovat, ale za normy, které je ochoten tolerovat, přestože si je vědom, že může pracovat na jejich změně“ (Popper 2011, 67–93; 71).

Kolektivismus – „Výraz ‚kolektivismus‘ užívám výlučně pro teorii, která zdůrazňuje důležitost nějakého kolektivu či skupiny, např. ‚státu‘ (nebo určitého státu, národa nebo třídy), na úkor důležitosti jednotlivce“ (Popper 2011, 206). Kolektivismus stojí na jedné straně v opozici vůči individualismu, na straně druhé vůči kosmopolitismu – je „skupinovým sobectvím“ (naopak individualismus sice může být sobecký, může ale být také altruistický, a to i v univerzalistickém smyslu) (Popper 2011, 107–115).

Humanismus – „Nejdůležitějšími principy humanistické a rovnostářské etiky“ podle Poppera jsou: „(1) Tolerance ke všem, kdo sami nejsou netolerantní […] (2) „Uznání toho, že veškerá morální naléhavost má základ v naléhavosti utrpení či bolesti. Proto navrhuji nahradit utilitaristickou formuli […] ‚Maximalizuj štěstí‘, formulí […] ‚Minimalizuj utrpení‘. […] (3) Boj proti tyranii; jinými slovy, snaha prosazovat první dva principy spíše institucionálními legislativními prostředky než benevolencí osob, jež jsou u moci“ (Popper 2011, 243). „Humanistická teorie spravedlnosti“ pak „zahrnuje tři hlavní požadavky či návrhy: (a) rovnostářský princip sám, tj. návrh na odstranění ‚přirozených‘ výsad, (b) obecný princip individualismu a (c) princip, podle něhož úkolem a účelem státu má být ochrana svobody jeho občanů“ (Popper 2011, 102). Bod (a) je míněn univerzalisticky, a humanismus je tak „učením o bratrství všech lidí“ a o „univerzální říši lidstva“ (Popper 2011, 157, 186, 294–295 a Popper 2015, 260).

Jak napovídá jeho název, Popperovo dílo je z velké části příběhem zápasu mezi zastánci *otevřené společnosti* a těmi, kdo tuto společnost nějakým způsobem ohrožují. Co se týče těchto *nepřátel*, Popper se zaměřuje především na (zajisté důležité) podobnosti v jejich myšlení, zatímco rozdíly příliš nezdůrazňuje – tj. nevěnuje mnoho pozornosti faktu, že na *otevřenou společnost* lze útočit, bylo útočeno a útočí se z různých pozic, jež mají přinejmenším v některých případech společný toliko právě odpor k principům této společnosti a navzájem se nemilují o nic víc, než milují ji.[6] Za důležitější problém nicméně považuji, že Popper nejen nezdůrazňuje, ale dokonce (ať už záměrně či nikoliv) zamlčuje rozdíly mezi různými *zastánci* otevřené společnosti.

[3] Viz níže, pozn. 15 a 30.
[4] In Popper (1972) (k intepretaci pátého století tak, jak je podána v této přednášce, nemám námitky).
[5] Sám Popper ostatně tyto změny nepřiznává (opět viz pozn. 15 a 30 tohoto článku).
[6] Viz např. důležitou Actonovu (1967) připomínku, že zatímco moderní fašismus z velké části definuje vzpoura proti osvícenství, Platón se v nejdůležitějších bodech své nauky s osvícenci naopak shoduje.

Jedna věc je totiž definovat *otevřenou společnost* jako společnost, jež v důsledku přijetí *kritického dualismu faktů a norem* vystavuje jednotlivce „nutnosti rozhodovat osobně“ a je dobře disponována se neustále vyvíjet. Něco jiného je však tvrdit, že představitelé *otevřené společnosti* v Athénách pátého století byli egalitáři, humanisté, liberálové a anti-kolektivisté (srov. Popper 2011, zvl. 101–104, 109, 187–191, 202 a 318).

Před obviněním z ahistorismu (ahistorismu, který se stane, jak doufám, zřejmým z následujících oddílů tohoto článku) nelze Poppera bohužel uchránit ani tvrzením, že se při popisu událostí pátého století nedržel důsledně svých vlastních (výše uvedených) definic (že výrazy jako *liberál*, *humanista* či *rovnostář* používal jen metaforicky a se samozřejmým přihlédnutím k dobovému kontextu). Sám totiž explicitně píše, nejen že v pátém století „vznikla […] nová víra v rozum, svobodu a bratrství všech lidí – nová a, jak věřím, jediná možná víra otevřené společnosti“ (Popper 2011, 188), ale také, že „Francouzská revoluce znovu objevila věčné ideje *velké generace* a křesťanství, volnost, rovnost a bratrství všech lidí“ (Popper 2015, 36, 28–29). Anglický originál (*perennial ideas*) sice nevyznívá tak eternalisticky jako český překlad, stále však poměrně jednoznačně vypovídá o Popperově přesvědčení, že ideály *velké generace* pátého století př. n. l., raného křesťanství a Francouzské revoluce byly tytéž.

V následujících oddílech se pokusím o nestranné přiblížení ideového světa Řeků pátého století. Nejprve se zaměřím na klíčovou otázku pojetí rovnosti a skupinové příslušnosti, následně popíši změny v uvažování o společnosti vyvolané intelektuální revolucí sofistů; v závěrečném oddílu pak představím reálný dopad těchto změn na politiku Athén a Sparty.

Kolektivismus a rovnostářství

Thúkydidés se v úvodu svých *Dějin* (1,5,1) zmiňuje o časech, kdy pirátství a napadání slabých obcí za účelem lupu nepřinášelo hanbu, nýbrž slávu. Očividně zde mluví o relativně vzdálené minulosti (vzhledem k odkazu na „dávné básníky“ snad o době „homérské“). Někdo by si tudíž společně s Popperem mohl myslet, že Thúkydidova současnost takovouto ryze kmenovou (čistě na dobru kmene založenou) morálku odsuzovala a že Platón se v rámci svého útoku na *otevřenou společnost* pokusil vědomě redefinovat pojem *spravedlnosti*, který byl údajně dobově běžně chápán jako *rovnost*, především jako „rovnost před zákonem (*isonomie*)“.[7] Na podporu tohoto argumentu Popper odkazuje na Periklea („podle zákonů mají všichni stejná práva, pokud jde o soukromé zájmy“), na Sókrata v *Gorgiovi* („je horší bezpráví činit než trpět“) a na Aristotela („všichni pokládají spravedlnost za druh rovnosti“, která se „vztahuje k osobám“; úkolem soudce je „obnovit rovnost“).[8] Tyto citace podle Poppera dokazují, že Platónova definice *spravedlnosti* coby jednání v souladu se svým místem v rámci společenského „organismu“ šla záměrně proti dobovému úzu (Popper 2011, kap. 6, zvl. s. 99–107).

Thúkydidés nicméně bezprostředně po větě o získávání slávy pirátstvím píše o „národech na pevnině“, pro které „ještě dnes […] je ctí provozovat úspěšně pirátství“, a o dvě věty dále

[7] Popper (2011, kap. 6). Samotný pojem *isonomie* v antickém Řecku pravděpodobně neznamenal pouze rovnost *před* zákonem, ale také rovnost *ve vytváření* zákonů (Harris 1992, 160).

[8] Odkazované pasáže jsou Thúk. (2,37,1), *Pol*. 1282b a *Eth. Nic.* 1132a, překlad je Popperův (resp. Caldův a Mouralův – v příp. Thúk. kopíruje Bahníkův); Kříž překládá τὸ δίκαιον jako *právo*.

upřesní, že se jedná mj. i o některé národy řecké.[9] Sám Popper pak poněkud zmírňuje svá tvrzení z hlavního textu v pozn. 13 ke kap. 6, kde píše, že považuje za „pravděpodobně správný“ názor Jamese Adama, podle kterého *spravedlnost* pro většinu Řeků spočívala „v činění dobrého přátelům a škodění nepřátelům“, a trvá pouze na tom, že se Adam mýlí, „když dodává, že to byl ‚prakticky všemi sdílený názor‘“ (Popper 2011, 265).

Klíčovou otázkou je, zda pojetí spravedlnosti coby *svého druhu rovnosti* a názor, že je horší činit bezpráví než ho trpět, nutně vylučují pojetí Platónovo, a zda (což je silnější tvrzení) implikují rovnostářství a individualismus. V Aristotelově *Politice* čteme kromě Popperem odkazovaných pasáží např. také:

> A tak všechny jmenované osoby, jak patrno, mají sice mravní ctnost, ale uměřenost ženy a muže není stejná, ani zmužilost a spravedlnost, jak se domníval Sókratés, nýbrž jedna zmužilost jest vládnoucí, druhá sloužící, a podobně i u ostatních ctností.[10]

Spravedlnost zde očividně nemá, jak by tomu chtěl Popper, charakter kvality interpersonálního vztahu, nýbrž je (společně s ostatními ctnostmi a stejně jako v Platónově pojetí) vlastností individua.

Co se týče Sókrata, z hlavního neplatónského zdroje, který o něm máme k dispozici, z Xenofóntových *Vzpomínek*, se dovídáme, že za spravedlivé pokládal mj. zotročovat nepřátelská města, klamat nepřátele, loupit a rozkrádat jejich majetek a lhát vojákům za účelem povzbuzení jejich pokleslé morálky (2,2,15–17). Podle stejného zdroje také nabádal Periklea ml. (Perikleova syna) k pustošení nepřátelských území (3,5) a tento Periklés odpověděl „Ani to si nezaslouží pokárání.“ na Sókratovo konstatování, že „Athéňané jsou také ze všech lidí nejctižádostivější a nejodvážnější, a to je nemálo podněcuje k tomu, aby podstupovali nebezpečí za vlast a slávu“ (3,5,3).

Popperem citovaná slova Periklea staršího, že „podle zákonů mají všichni stejná práva, pokud jde o soukromé zájmy“, pocházejí z jeho slavné, tzv. pohřební řeči (Thúk. 2,35–46). Tu Popper interpretuje jako „politický program velkého rovnostářského individualisty, demokrata, který dobře chápe, že demokracie se nevyčerpává prázdným principem, podle kterého ‚by měl vládnout lid‘, nýbrž musí být založena na víře v rozum a na humanismu“ (Popper 2011, 190). Nevěnuje přitom pozornost podmínce obsažené v Perikleově výroku („…pokud jde o soukromé zájmy“). Kolektivismus (včetně kolektivistického pojetí spravedlnosti) nevylučuje rovné zacházení s individui, *pokud jde o soukromé zájmy*. Kolektivismus je definován ochotou obětovat individuum, *pokud jde o zájem veřejný*. Podobně Perikleovo moderně znějící „Ve vztahu ke společnosti žijeme svobodně […a] nehněváme [se] na souseda, jestliže něco dělá podle své chuti“ je, myslím, přinejmenším vyváženo jeho konstatováním, že „…člověka, který se nezajímá o politiku, považujeme ne za člověka držícího se stranou, ale přímo za neužitečného“ (2,37,2 a 40,2).

Především však „pohřební řeč“ není jediným projevem, jenž se nám od Periklea dochoval. Ve své tzv. poslední řeči připomíná Athéňanům, že „jako občané velkého státu vychovaní v zásadách odpovídajících této velikosti“ mají být „ochotni podstoupit i největší zkoušky […] překonat své osobní bolesti a víc usilovat o blaho celku“. Mluví o „vědomí nadřazenosti“ a upozorňuje Athéňany, že „[s]ebevědomí může vyrůst i ve zbabělém člověku, má-li štěstí, třebaže nemá rozum, pohrdání však je v tom, kdo si je jist, že je lepší než jeho protivník – a to je náš případ“. Nakonec jim prozradí (zajisté pravdivý fakt), že své vlády se již nemohou vzdát, „i kdyby to snad někdo polekán nynějšími poměry chtěl udělat a žít poctivě v klidu“,

[9] Thúk. (1,5,2–3), všechny pasáže z Thúkydidových *Dějin peloponnéské války* jsou citovány v Bahníkově překladu.
[10] *Pol.* 1260a (Křížův překlad).

neboť tato vláda je tyranidou nad ostatními *poleis*, a tyrannis se neodpouští; uklidní je nicméně slovy, která (na rozdíl od Popperova mýtu o v podstatě křesťanské *velké generaci*) velice dobře vyjadřují skutečný mravní vesmír starých Řeků:

> Být nenáviděn a probouzet nepřátelství, to byl vždy osud všech, kteří chtěli vládnout druhým; jenže kdo na sebe přivolá závist při usilování o nejvyšší cíle, rozhoduje se správně. Nenávist netrvá dlouho, kdežto vážnost přítomná a sláva budoucí se udrží věčně v paměti.[11]

Popper má tendenci vysvětlovat zrušení rodových privilegií, rovnost před zákonem a někdy dokonce i sám vznik demokracie existencí hodnot individualistického rovnostářství a humanismu. Analýza athénského právního systému, kterou nedávno předložili Federica Carugatiová, Gillian Hadfield a Barry Weingast, je nicméně dobrým příkladem, že tyto legislativní vymoženosti lze v prostředí téměř neustále mezi sebou válčících městských států vysvětlit přinejmenším stejně tak dobře kolektivním zájmem – jakýmsi navyšováním kolektivní *fitness* (spočívající v tomto případě především ve vnitřní stabilitě *polis*) v soutěži s ostatními *poleis*.[12]

Toto vysvětlení se jeví jako plauzibilnější než Popperovo zvláště při podrobnějším pohledu na některé rysy athénského právního systému. Již první Popperovi kritici upozornili, že požadavek veřejné kontroly mravnosti a povinnost nahlašovat „zločiny proti veřejnosti“, které Popper kritizuje na Platónových *Zákonech*, existovaly i v demokratických Athénách (Vries 1952, 35; Morrow 1967, 64). Specifický, nicméně ilustrativní je také známý zákon o ostrakismu, podle něhož bylo možné na 10 let vyhnat jakéhokoliv občana, aniž se čehokoliv dopustil: stačilo, aby bylo naplněno šestitisícové kvorum, a ten, kdo obdržel nejvíce hlasů (jakkoliv málo to bylo), byl vyhnán.[13] Kolektivistické založení je však zřejmé především ze samotného způsobu, jakým athénský právní systém fungoval. Vyjma případů vražd a žhářství (jež soudil areopagos) soudila všechny případy porota 201 až 6 000 z lidu vylosovaných soudců, kteří kromě přečinu přihlíželi i k charakterům obžalovaného a žalujícího. V Athénách navíc neexistovalo nic na způsob dnešní policie, a tudíž, kdo se chtěl domoci spravedlnosti, musel se při sbírání důkazů i vymáhání rozsudku spolehnout čistě na přátele či jiné lidi ochotné mu pomoci. Kdo takové lidi nesehnal, spravedlnosti se jednoduše nedomohl (Carugati – Handfield – Weingast 2015, 303–306 a 316).

Snad ještě zřetelněji se pak athénský kolektivismus projevoval v přístupu k ostatním *poleis*. Známý Kleóntův návrh na pobití *všech* mužů ze vzbouřeného města Mytiléné a prodání jejich žen a dětí do otroctví byl sice nakonec po opětovném hlasování odvolán, důležité ale je, že vůbec padl, že původně byl přijat a že Kleóntovi se později podařilo prosadit podobný návrh i v případě jiného vzbouřeného města – Skióny (Thúk. 3,37–40 a 4,122,6). Velice ilustrativní jsou pak události následující po dobytí Thyreji: zatímco na většinu starousedlých Kytheřanů Athéňané pouze uvalili vysoké daně, Aigiňany, kteří dostali od Lakedaimóňanů Thyreu k užívaní poté, co je Athéňané vyhnali z Aiginy, do jednoho popravili (Thúk. 4,57,3–4).

Popper má sice pravdu, když říká, že např. Antisthenés (a snad i historický Sókratés) zastával názor, že ctnost se může vyskytnout u kohokoliv, u Řeka i barbara (srov. Kalaš – Suvák 2010, 154; *Phd.* 78a; *Resp.* 499c), to však opět není to samé jako „učení o bratrství všech lidí“ (Popper 2011, 157). Konkrétně Antisthenés byl značně elitářským myslitelem, pro něhož představa rovnosti mezi „vynikajícími“ a obyčejnými byla stejně absurdní jako představa

[11] Thúk. (2,60–64). K Popperově připodobnění údajně sókratovsko-perikleovského učení ke křesťanství viz Popper (2011, 112) a Popper (2015, 28–29 a 36).
[12] Carugati – Handfield – Weingast (2015, 291–324). Srov. též Aristotelovu argumentaci pro „relativně nejlepší“ ústavu ve IV. knize *Pol.*
[13] Podrobněji viz Lanni – Vermeule (2013, 899–901).

rovnosti mezi lvi a zajíci.[14] I pokud ale někdo v pátém století „učení o bratrství všech lidí" hlásal, Athéňané se jím rozhodně nijak výrazněji neřídili. Metiokové (v Athénách usazení cizinci) se nemohli podílet na správě obce, zato však museli sloužit v athénském vojsku, platili vyšší daně než rodilí Athéňané a ještě v polovině čtvrtého století (kdy získali možnost podávat některé žaloby a hájit se u athénských soudů) byli povinováni (stejně jako na svobodu propuštění otroci) mít každý svého *prostatéa* (představeného) z řad Athéňanů (*Ath. Pol.* 58,3; Carugati – Handfield – Weingast 2015, 315).

Popperova hypotéza o existenci „hnutí proti otroctví", které přivedlo otrokářství v Athénách „na okraj zhroucení", je pak asi vůbec nejfantasknější z jeho idealizací.[15] Jistá pravidla ohledně zacházení s otroky sice v Athénách existovala, nevylučovala však např. jejich trestání formou brutálního bití či znásilňování ani neposkytovala otrokům žádná práva, co se týkalo jejich dětí (jež byly často vlastníky od matek oddělovány) (Harris 2004). Když se jim během spartské okupace Dekeleji v r. 413 naskytla příležitost, 20 000 athénských otroků uprchlo v naději na lepší zacházení ze strany Lakedaimóňanů (Harris 2004, 164; Thúk. 7,27,4–5).

Před peloponnéskou válkou patřilo mezi svobodné občany pouhých asi 15 % attické populace, jež tehdy dosahovala zhruba čísla 275 000 (Morris 2005; srov. též Carugati – Handfield – Weingast 2015, 301 a 314). I pokud započítáme ženy, děti a metioky, stále lze odhadovat, že otroci tvořili přinejmenším polovinu obyvatelstva.[16] Na jejich práci zvláště v nelidských podmínkách laurijských stříbrných dolů do značné míry závisela athénská ekonomika a již z tohoto důvodu se jakékoliv rušení otroctví v situaci v podstatě permanentní války jeví jako krajně nerealistické (srov. zvl. Thúk. 6,91,7). Např. Alkidamův výrok „Bůh dal všem lidem svobodu; nikdo není podle přirozenosti otrokem", na nějž se Popper často odvolává (a v 2015, 271 ho dokonce parafrázuje jako „zásadu […] že by vůbec žádní otroci neměli existovat"), nebyl navíc pronesen v rámci abolicionistické debaty, nýbrž na podporu města Messénie, jež se chtělo osvobodit od spartské nadvlády, a ani Sókratés (Popperovi navzdory) instituci otroctví v žádném z dialogů, jež Popper považuje za historicky věrné, nekritizuje.[17]

Je pravda, že Sparťané se ke „svým" heilótům chovali ještě hůře a oproti Athéňanům pouštěli do svého města cizince spíše jen výjimečně (stejně jako je pravda, že v porovnání s Athéňany se očividně bránili „novotám"). Těžko jim ale přisuzovat jakoukoliv verzi „mýtu krve a půdy". Jejich král Archidamos jasně říká (a označuje to za jednu ze „zásad, které nám předali naši otcové a kterých se po všechen čas k svému prospěchu držíme"): „Nesmíme si také myslit, že se jeden člověk od druhého hodně liší, ale musíme si uvědomit, že silnější je ten, kdo byl vychován v tvrdší škole" (Thúk. 1,84,4). Jedná se o vyjádření stejného hodnotového systému, jehož projevem byla i Perikleova „poslední řeč" či Antisthenovy úvahy: lidé si nejsou rovni, rozdíl však spíše než v původu spočívá ve schopnostech, v tvrdém tréninku, příp. v odvaze hrdě snášet svůj osud, či se mu naopak hrdinně postavit;[18] zároveň zde však existuje cosi jako kmenová solidarita (daná snad částečně příbuzností, částečně

[14] *Pol.* 1284a, podrobněji viz Buráň (2018, 21–25).

[15] Popper (2011, zvl. 79, 232, 244–245 a 317). V dodatku č. 3 k prvnímu dílu *Otevřené společnosti* Popper svá tvrzení z hlavního textu zmírňuje (aniž to však přiznává). Píše zde (2011, 357–358) o pouhých „existujících tendencích" a objevuje se zde věta: „Mimochodem jsem nikdy netvrdil, že lze doložit, že by Hippias byl protivníkem otroctví;" – Není to pravda; na s. 294 původního textu (2011) píše: „Nuže, máme velmi přesvědčivé doklady o tom, že athénské protiotrokářské hnutí v 5. stol. se neomezovalo na několik intelektuálů, jako byli Euripidés, Alkidamas, Lykofrón, Antifón, Hippias atd., nýbrž že mělo značný praktický úspěch."

[16] Toto číslo dlouhodobě rozhodně neklesalo – Athénaios (6,272c) se zmiňuje o sčítání lidu z roku 307 př. n. l., podle jehož výsledků žilo tehdy v Attice 21 000 plnoprávných občanů, 10 000 metoiků a téměř neuvěřitelný počet 400 000 otroků.

[17] Field (1967, 75–76); Wild (1974, 871). Srov. též např. *Digesta Iustiniani*, jež uznávají instituci otroctví (zvl. knih. 41) *a zároveň* chápou otroky jako *od přirozenosti* svobodné *osoby* (knih. 1).

[18] K odlišnému pojetí *já* v moderní západní společnosti a u starých Řeků viz Most (1989, zvl. 127).

nutností skupinové spolupráce), jež s sebou nese preferování třeba i slabších soukmenovců před třeba i obdivuhodnějšími nepřáteli (jejichž obdivuhodnost se tím ovšem nijak nesnižuje) (viz též Wild 1974, 865).

Páté století a peloponnéská válka tvoří zajisté důležitou a dramatickou kapitolu v procesu postupného přehodnocování této kmenovosti. Oproti svým počátkům (zapříčiněným pravděpodobně skutečně rozvojem obchodu)[19] nebyl však tento proces nyní již zdaleka vázán výlučně na „demokratickou stranu". Byli to oligarchové, kdo se během občanské války v Epidamnu spojil s „barbarskými" Ilyry, Sparťané, kdo si na pomoc proti Athéňanům přizval Peršany, a syrakúský oligarcha Hermokratés, kdo na pansicilském sněmu v Gele pronesl následující slova:

> To si musíme uvědomit, občan se musí smířit s občanem a město s městem a je třeba společně se pokusit o záchranu Sicílie; nikomu nesmí napadnout, že Dórové mezi námi jsou nepřáteli Athéňanů, kdežto lidé chalkidského původu že jsou bezpečni, protože jsou příbuznými Iónů. Oni totiž na nás neútočí proto, že by nenáviděli jeden ze dvou kmenů, v něž je Sicílie od původu rozdělena, ale že touží po bohatství Sicílie, které je naším společným vlastnictvím.[20]

Kmenová skupinová identita nebyla opouštěna v důsledku rozšíření idejí „humanistického rovnostářství", nýbrž především proto, že se v dané historické situaci stávala jednoduše neudržitelnou. Dobové reakce na to byly různé. Popper má podle mého názoru pravdu, když Platónovo dílo interpretuje jako grandiózní, poněkud hysterickou a rozhodně utopickou snahu zadržet probíhající změny a resuscitovat kmen; hluboce se však mýlí ve svém portrétu Platónových nepřátel. Ti, jež lze nejspíše označit za dobovou „demokratickou stranu", pouze doplnili svou kmenovou skupinovou identitu skupinovou identitou třídní. V tomto ohledu byli často důslednější než jejich (mnohdy vzájemně rozhádaní) oligarchičtí protivníci: po úspěšné revoluci na Samu např. „lid" nejenže „poslal na smrt celkem asi dvě stě oligarchů, těch nejmocnějších, čtyři sta jich odsoudili k vyhnanství a jejich půdu a domy si rozdělili mezi sebou", ale také nedal „statkářům žádná práva, ani od té doby nesměl nikdo z lidu provdat dceru za někoho z nich ani si mezi nimi nesměl vybrat manželku."[21] Je pravda, že u několika myslitelů této doby – především u Hippii a Antisthena – se objevuje poměrně vypjatý individualismus, ten však v jejich případě nejde ruku v ruce s humanistickým rovnostářstvím, nýbrž s téměř nietzschovským elitářstvím.[22] Toto elitářství, jak jsme viděli (a ještě uvidíme), prostupovalo celou řeckou společností – že silný vládne a slabý poslouchá, bylo považováno za přirozené na úrovni jednotlivců, *poleis* i tříd. Všechny tyto entity však zároveň byly v konečném důsledku pouhými hříčkami v rukou osudu. Nikdo, jakkoliv silný, ctnostný nebo urozený, si nemohl být jist přízní nevypočitatelných a hašteřivých bohů – v tomto jednom důležitém ohledu si byli Řekové ve svých představách paradoxně skutečně rovni (Most 1989, zvl. 129–130).

Vliv sofistiky

Jak silně zakořeněná byla tato kuriózní představa rovnosti (a také důležitost konceptu *závisti*), je dobře patrné na řeči, kterou v Thúkydidovi pronáší Nikias – stratég mocných a pokrokářských Athén – ke svým vojákům během zoufalého ústupu od Syrakús:

[19] Srov. Popper (2011, 70, 180–181 a 313).
[20] Thúk. (1,24,5, 1,26,4, 4,61,2–3 a 8,18).
[21] Thúk. (8,21). K dalšímu rozboru dobového třídního kolektivismu viz např. Harris (1990).
[22] Na tomto místě je vhodné upozornit na velmi důležitý starořecký koncept *autarkie*, který souvisí s mnohým, o čem pojednával tento oddíl. Pro jeho podrobnější rozbor viz např. Bosman (2015), Malherbe (1983) či Most (1989).

> Možná že všechno brzy přejde, vždyť nepřátelé měli dost štěstí, a jestliže naše výprava vyvolala nelibost některého boha, byli jsme už dost potrestáni. I jinde se přece stalo, že někteří zaútočili na druhé, a když vykonali činy, jaké konají lidé, odpykali je tak, jak lze snést. I my můžeme nyní s určitou pravděpodobností doufat, že k nám budou bozi milostivější (vždyť si od nich zasloužíme spíš politování než závist) …[23]

Důležitost tohoto konceptu pro řecké myšlení lze dovodit také z toho, že pronikl (třebaže ve formě stylizované citace projevu konkrétního aktéra) právě i do díla Thúkydida. Ten totiž jinak, oproti o cca 30 let dříve píšícímu Hérodotovi, zásadně bohy coby kauzální faktor dějinných událostí nevyužívá, o věštcích se opakovaně vyjadřuje, že „přednášeli různé věštby, podle toho, jakou kdo chtěl slyšet“, a když popisuje zatmění slunce, činí tak věcně a zcela suše (2,21,3 a 2,28; dále viz zvl. 2,54,1–3).

Popper v tomto ohledu nepochybně správně vyzdvihuje vliv sofistů. Některým z nich (Diagorovi, Prodikovi a Kritiovi) se od spoluobčanů dostalo přívlastku *ἄθεος*, neboť zpochybňovali tradiční náboženské představy, další čelili soudním procesům, protože se o nich (právem či neprávem) věřilo, že je zpochybňují (Anaxagoras, Prótagoras, Euripidés a Sókratés).[24] Jejich zkoumání vyvolávala tak bouřlivé reakce proto, že se dotýkala samého původu (a tedy i podstaty) společnosti. Co když ji (v současné podobě) nezařídili bohové? Co když není ani přirozená, a je pouhým lidským výtvorem? V tomto ohledu byla reakce vůči sofistům více než obyčejným pobouřením nad neortodoxními myšlenkami (Suvák 2008, 54; Goggans 2004, 531–532). Byla, jak Popper správně identifikoval, instinktivní obranou proti závrati způsobené narůstajícím „pocitem ztráty půdy pod nohama“.[25]

Filosofický „obrat ke společnosti“ (spíše než „k člověku“) přispěl na jedné straně pravděpodobně např. k zohledňování motivace těch, kdo porušili zákon (neboť ten měl stále méně a méně charakter tabu), což mělo často i důležité politické důsledky (viz Harris 2014, 66–72). Na straně druhé ovšem sám o sobě představoval velice reálný politický problém, a sice: *jak legitimizovat vládu*. Nakolik je mi známo, páté století přišlo s celkem čtyřmi odpověďmi.

Autorem první byl bratranec Platónovy matky, Kritias. Ten ve svém veršovaném spise *Sisyfos* (*DK* B 25) tvrdil, že přirozeným stavem lidí je zvířecká bezzákonnost (ἀνομία), z níž je může vysvobodit pouze muž „mazaný a moudrý“ (πυκνός τις καὶ σοφὸς), který vytvoří nejen zákony, ale také bohy, díky strachu z nichž budou lidé zákony poslouchat. Popper tento přístup odsuzuje coby „mravně zkažené […] pokrytecké, ba cynické využívání náboženského cítění“ (Popper 2011, 188). Snad proto trvá na odlišení „řečníka Antifóna“, který spolupracoval na oligarchickém převratu z r. 411, zaštítěném touto Kritiovou ultrakonzervativní ideologií, od „sofisty Antifóna“, jenž považoval prokazování úcty těm, „kdo pocházejí ze vznešených otců“, za pouhou konvenci (Thúk. 8,67,3–68,2; *Ath. Pol.* 32; *DK* B 44; Popper 2011, 79 a 268). Jak jsme nicméně viděli na příkladu Antisthena, poznání, že ctnost není vázána na původ, neimplikuje automaticky požadavek rovnosti v moderním smyslu (a Popper má silnou tendenci tento fakt přehlížet). *Kritický dualismus faktů a norem* je nutnou podmínkou *otevřené společnosti*, očividně však nikoliv podmínkou postačující. Kritias je, zdá se, dobrým příkladem *kritického dualisty*, jenž si na základě krajního pesimismu ohledně lidské přirozenosti zvolil za cíl společnost *uzavřenou*.[26]

---

[23] Thúk. (7,77,3–4). K dalším příkladům konceptu *závisti bohů*, φθόνος θεῶν, viz zvl. Hér. *Hist.* 1,32, 3,40 a 7,46.

[24] Suvák (2008, 54–55). Viz též masové represe související s poničením hermovek a údajným znesvěcením mystérií v Thúk. (6,60,1–61,1).

[25] Popper (2011, 192 a 315) (v originále *a sense of drift*).

[26] Sám Popper v pozn. 17 ke kap. 8 píše, že Kritiův Sisyfos „začíná nástinem společenské smlouvy“, která „dokonce poněkud připomíná Lykofrónovo rovnostářství“, a v pozn. 25 ke kap. 10 označuje za „zajímavou“

Zmíněný Antifón[27] sám nicméně na rozdíl od Kritia důsledným *kritickým dualistou* nebyl. Domnívám se, že Popper ho správně označil za představitele *biologického naturalismu* (Popper 2011, 78–79). Tento styl uvažování by bylo možné označit za druhou z dobových odpovědí na otázku po *legitimizaci vlády*: legitimní vláda je taková, která postupuje v souladu s „přirozenými normami" vyvoditelnými z biologických zákonů – z „lidské přirozenosti".[28]

Biologický naturalismus je v rámci myšlení pátého století překvapivě často propleten se třetí odpovědí, jež je v podstatě antickou verzí onoho *intuicionismu*, na který v 19. stol. útočil J. S. Mill.[29] Podle této teorie sice existují objektivní normy, nepoznáváme je však empiricky, nýbrž jakousi vyšší mohutností duše či citu. Typickým *intuicionistou* je samozřejmě Sókratés (se svým *daimonion*) a v té či oné podobě jsou *intuicionisty* také všichni jeho žáci (srov. např. Zelinová 2016 či Luz 2000). Popper nicméně tento směr ignoruje, resp. nerozpoznává ho (snad proto, že k němu sám projevuje jisté sklony),[30] a Sókrata představuje coby vzorového *kritického dualistu*. *Intuicionisté* však nemohou být *kritickými dualisty*, neboť normy pro ně *jsou* fakty (třebaže je „poznávají" jinak než empiricky), a kdyby Sókratés skutečně byl *kritickým dualistou*, nemohl by např. tvrdit, že spravedlnost je *naučitelná* a že spravedlivější

Meyerovu poznámku, že „[t]radiční zvyky a náboženství jsou hlouběji zakořeněny v demokratické straně; její aristokratičtí nepřátelé, bojující pod vlajkou obnovení starých pořádků, jsou … zcela modernizováni".

[27] Nedomnívám se, že „sofista" a „řečník" byly dvě rozdílné osoby, pokud však byly, mluvím v tomto odstavci o „sofistovi Antifóntovi".

[28] Popper (tamtéž) označuje v tomto ohledu Antifónta za „zakladatele utilitaristické etiky". Toto řešení však možná dobově nebylo tak originální, jak se zdá – podle Paula Gogganse (2004, 535) měli Řekové obecně sklon nazývat jako *zákony* (νομοί) to, co pomáhalo zajistit lidské potřeby.

[29] Zvl. celý *System of Logic* a dále také např. Mill (2018, 92). V rámci sporu naturalistů a intuicionistů bylo od Millových dob do dnešních dnů popsáno nepřeberné množství papíru. Proto bude, domnívám se, moderní čtenář považovat vzájemné promísení těchto směrů v pátém století za podivuhodné. *Kritický dualista* nicméně dobře vidí, v čem jsou si navzájem podobné (třebaže si je samozřejmě, v ideálním případě, vědom i rozdílů mezi nimi).

[30] Srov. zvl. oddíly 12–16 prvního dodatku k Popper (2015). Jsem přesvědčen, že Popper v tomto dodatku zásadně protiřečí tomu, co píše v hlavním textu. Dobře to myslím vysvítá ze srovnání následujících pasáží (kurzíva je má):

Původní text: „…považujeme-li fakt za změnitelný, například fakt, že mnozí lidé trpí nemocemi, můžeme k němu vždy zaujmout několik různých postojů: můžeme se pokusit tuto situaci změnit, můžeme se rozhodnout každému takovému pokusu bránit, a nebo [*sic*] se můžeme rozhodnout nepodnikat vůbec nic. *Tímto* způsobem se všechna morální rozhodnutí vztahují k tomu či onomu faktu […] a všechna (měnitelná) fakta sociálního života mohou dát podnět k *mnoha různým* rozhodnutím. Z toho je vidět, že *rozhodnutí nelze z těchto faktů ani z jejich popisu vyvodit*." (2011, 71–72) „*…etické problémy nelze vyřešit racionálními metodami vědy*…" (2011, 311).

„Někteří lidé nevidí rádi upalování na hranici, jiní ano. *Tento bod* […] je důležitý, neboť *ukazuje, že* racionální analýza následků rozhodnutí neučiní toto rozhodnutí racionálním: *následky nedeterminují naše rozhodnutí*, pokaždé jsme to my, kdo se rozhoduje." (2015, 223) „*…primát iracionálního rozhodování*" (2015, 357).

Dodatek: „Jak se o normách *dozvídáme*? Jak se v této oblasti *učíme* z vlastních omylů? Nejprve se učíme napodobovat druhé […] Později zjistíme […] že *chybujeme* – že například můžeme lidem ublížit. […] Dnes totiž můžeme velice jasně vidět, že *máme pravdu*, a zítra najednou zjistíme, že jsme udělali *chybu*." (2015, 396)

Nikde v hlavním textu se nepíše nic o tom, že bychom se mohli nějak „učit" či „nahlédnout" „pravdivé" normy – naopak, tento názor se zdá být odmítnut v rámci kritiky toho, čemu Popper říká *duchovní naturalismus*. Klíčový oddíl 16 v dodatku však působí dojmem, že jediným nepřítelem je (hegelovský) *etický pozitivismus* – o *naturalismech* kritizovaných v hlavním textu se zde vůbec nepíše.

Bylo by samozřejmě možné namítnout, že *rozhodnutí nelze z faktů vyvodit* v podobném smyslu, jako z nich nelze vyvodit např. vědecké hypotézy (a „Popper z dodatku" snad něco takového skutečně naznačuje). V takovém případě by ale ztrácelo smysl rozlišení mezi *přírodními* a *normativními* zákony, na němž *dualismus faktů a norem* původně (v hl. textu) stál. Kromě toho „Popper z hl. textu" píše (2015, 224), že „zatímco verdikt experimentů na nás nezávisí, verdikt našeho svědomí ano". (Jsem vděčný anonymnímu recenzentovi, že mne upozornil na Popperova tvrzení v dodatku, která mne vedla k připojení této poznámky. Z rozsahových důvodů zde bohužel nemohu dále rozpracovávat interpretační problém, který by si, domnívám se, zasloužil samostatný článek. Má kritika Popperovy projekce moderních ideálů do antiky na něm není závislá.)

je ten, kdo lže a klame úmyslně, než ten, kdo tak činí nevědomky, neboť prvý prý *zná* spravedlnost.[31]

Poslední z odpovědí byla prostá a objevila se dokonce už u básníka Pindara: silnější vládnou nad slabšími, tak tomu jednoduše je a je to tak správně – *might makes right*. Popper (2011, 78) tento názor chápe jako jednu z možných variant biologického naturalismu, což je svým způsobem oprávněné, v dobovém kontextu je však přesnější pojímat jej coby samostatnou kategorii.

Athénská realpolitika a dórská „spravedlnost“

Přesnější je to proto, že se jedná o pojetí slučitelné nejen se třemi ostatními dobovými teoriemi, nýbrž také s obecným řeckým vnímáním světa (jak před počátkem rozpadu tradičního kmene, tak po něm), a dokonce i s řeckým náboženstvím. Výborně to ilustruje řeč, kterou v Thúkydidovi (5,105,1–2) pronášejí athénští vyslanci k radním ostrova Mélos:

> Domníváme se, že ani nám nebude chybět přízeň bohů, protože ani nežádáme, ani neděláme nic, co by se odchylovalo od lidské víry v bohy a od toho, co si lidé přejí sami pro sebe. Soudíme totiž, že podle přirozeného zákona vždy poroučí ten, kdo je silnější; že to platí o bozích, tomu věříme, že to platí o lidech, to je jasné. My jsme si tento zákon nedali ani jsme nebyli první, kdo se jím řídil, když byl dán, nýbrž převzali jsme ho, když už tu byl, a bude platit i v budoucnosti, které jej zanecháme. Víme, že i vy byste si počínali stejně, kdybyste se dostali k stejné moci jako my, a že by si tak počínali i jiní.

Athéňané takto mluvili v situaci, kdy si hodlali ostrov podrobit a z úsporných důvodů chtěli Mélské přesvědčit, aby se vzdali bez boje (jelikož se jim to nepodařilo, dobyli ostrov silou, „usmrtili všechny mladé muže, které dopadli, a děti a ženy prodali do otroctví“; Thúk. 5,116,3–4). Zdá se pravděpodobné, že tento diskurz zvolili proto, že byl Mélským dobře srozumitelný. Přesvědčení o správnosti nadvlády silnějších nad slabšími totiž nacházíme u představitelů různých *poleis* (oligarchických i demokratických) napříč celým řeckým světem: od Sparťanů přes Thébany po Syrakúsany (Thúk. 4,61,5, 4,92,4 a 4,126,2). Athéňané se nicméně k argumentaci spravedlností uchylují teprve, až když se diskuze protahuje a Mélští se stále odmítají podrobit. Na začátku vyjednávání (Thúk. 5,89) jsou jejich slova výrazem nejpustšího pragmatismu:

> Nebudeme na vás působit dlouhými řečmi […] vyšperkovanými krásnými slovy, jako že vládneme po právu, protože jsme porazili Peršany, […] na druhé straně žádáme, abyste […] vykonali to, co je podle správného názoru vašeho i našeho možné, protože jsme si jisti, že víte, že podle lidských úvah je právo uznáváno jen tenkrát, když jsou obě strany rovnocenné, kdežto kdo je mocný, dělá si, co může, a slabí ustoupí.

Podobnou realpolitickou maximu Athéňané vyjadřují, když v sicilské Kamarině reagují na obvinění Syrakúsanů:

> … Chalkiďan na Euboji (podle slov tohoto člověka jednáme nedůsledně, ježto jej jsme zotročili a zdejší Chalkiďany přicházíme osvobodit) je pro nás užitečný, když je neozbrojen a jen nám platí peníze, kdežto tady je pro nás užitečné, aby Leontinští a ostatní přátelé měli co nejvíce samostatnosti. Pro jednotlivce, který má neomezenou moc, nebo pro stát, který má říši, není nedůsledné nic, co je užitečné, a příbuzné nic, co není spolehlivé. Ke všemu je nutné stavět se nepřátelsky nebo přátelsky v pravý čas.[32]

[31] Xen. *Mem.* (4,2,19–20). Pro rozbor politického rozměru Sókratovy nauky a plauzibilní vyvrácení námitky, že žádnou pozitivní nauku neměl, viz Simpson (2006).
[32] Thúk. (6,84,3–85,1, srov. zvl. též 1,76).

U představitelů druhé ze stran peloponnéského konfliktu takovouto míru cynismu nenacházíme, to ovšem zároveň rozhodně neznamená, že by Lakedaimóňané a jejich spojenci byli nějak humánnější v moderním slova smyslu. Jejich postoj pravděpodobně nejlépe vystihují tato slova spartského vojevůdce Brasidy:

> Co se vytýká Athéňanům a kvůli čemu s nimi válčíme, vypadalo by u nás ještě hůř než u nich, jimž nezáleží na poctivém jménu. Neboť pro ty, kteří mají vážnost, je větší hanbou pomáhat si k prospěchu krásným klamem než neskrývaným násilím. V druhém případě se útočník odvolává na právo silnějšího, které mu dala štěstěna, v prvním si pomáhá úskokem nespravedlivé mysli.[33]

Spartský postoj byl směsicí opatrného konzervatismu a upřímné víry v bohy a hodnoty „zděděné po předcích“: Lakedaimóňané byli ochotni jak opakovaně zrušit plánovanou vojenskou výpravu z důvodu „nepříznivosti obětí“, tak zbavit své soukmenovce navrátivší se z athénského zajetí dočasně občanských práv, neboť se obávali, aby se „nesnažili o nějaké novoty“ (Thúk. 5,34,2, 54,2, 55,3 a 116,1). Kromě kmenové příbuznosti, rodové i osobní cti a „dodržování otcovských zákonů“[34] patřila mezi nejdůležitější dórské hodnoty také spravedlnost. Rozsah tohoto pojmu byl však opět daleko širší, než v jakém ho používáme dnes. Byl užíván ve významu „neukázat se horší než naši otcové“ či „nezůstat za vlastní slávou“ (např. Thúk. 2,11,2), stejně jako ve významu férovosti či nestrannosti (např. Thúk. 4,81, 4,83 či 4,114,5). Ani v jednom z nich nicméně Sparťanům nijak nebránil odsoudit k smrti všechny muže, kteří zbyli ve vyhladověných Platajích, a z jejich žen učinit otrokyně – s každým z nich vedli individuální proces a oficiálním důvodem popravy bylo, že „v průběhu války neučinili nic dobrého Lakedaimoňanům a jejich spojencům“ (Thúk. 3,52,3–4 a 68,1–2; srov. též 3,32).

Mohli bychom shrnout, že Popper má pravdu, nakolik tvrdí, že zatímco v Athénách byl během peloponnéské války systém tradiční kmenové morálky již notně pobořen, protivníci Athén mu dosud zachovávali relativní věrnost. Dobově nicméně neexistovalo nic jako liberálně-demokratická ideologie, jež by proti tomuto systému stála v opozici. Athénští vůdcové (ať už demokraté nebo oligarchové) možná již v tradiční hodnoty nevěřili, ochotně se k nim ale vraceli, kdykoliv se to zdálo výhodné. Když Sparťané žádali potrestání 200 let staré urážky Athény, jímž by byl postihnut mj. také Periklés, Athéňané jim oplatili požadavkem potrestání jiných urážek božstev, které by vyžadovalo mj. vyhnání spartských eforů (Thúk. 1,125–135). Když s nimi pak r. 423 uzavřeli příměří, smlouva, na níž se obě strany dohodly, zahrnovala několik bodů zavazujících k dodržování „zvyků po předcích“ (Thúk. 4,118,1–3 a 8). Že nepřátelství mezi nimi nebylo ve skutečnosti nijak nepřekonatelné, dokazuje fakt, že spartský král Archidamos byl před válkou Perikleovým hostinným přítelem a že brzy po zmíněné smlouvě uzavřeli Athény a Sparta dokonce pakt o neútočení a vzájemné pomoci, který obsahoval mj. artikul „[j]estliže se vzbouří otroci, ať Athéňané pomáhají Lakedaimoňanům se všemi svými silami podle možnosti“ a který by pravděpodobně trval (na řecké poměry) relativně dlouho, kdyby Alkibiadés lstí nevmanipuloval Athény do smlouvy s Argem (a tím i do nového konfliktu se Spartou) (Thúk. 2,13,1, 5,23 a 5,43–46; srov. též 4,20,3–4).

Závěrem bychom snad měli zmínit, že čtyři odpovědi na otázku po legitimizaci vlády, s nimiž přišlo páté století, samozřejmě nejsou jediné možné. Lze také např. uznat *kritický dualismus faktů a norem* a vyvodit z něj, že jedině každý člověk sám si může určovat své cíle. Něco přinejmenším podobného zajisté vyplývá i z Popperových v úvodu zmíněných principů. V Athénách pátého století však tento, vskutku humanistický a rovnostářský, názor rozhodně

[33] Thúk. (4,86,5).
[34] Viz např. Thúk. (1,66, 3,61,2, 3,65,2–3, 4,87,2).

rozšířen nebyl (i největší individualisté, jako Antisthenés či Hippias, „umožňovali“ určování cílů jen těm jednotlivcům, kteří byli dostatečně silní). Co se týče Popperova vzývání „věčných hodnot“, osobně se nedomnívám, že by ho „otevřená společnost“ ke své funkčnosti či obraně potřebovala. Jakkoliv dobře míněno, bude vždy patřit spíše do tábora jejích nepřátel – pokud již z žádného jiného důvodu, tedy proto, že *otevřená společnost* by neměla (Popper by jistě souhlasil) být založena na lži.[35]

Seznam zkratek

Ath. Pol. – *Athénaión politeia*

DK – Diels, H. – Kranz, W. (1951/1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Widmann

Eth. Nic. – Aristotelés, *Ethica Nicomachea*

Hér. *Hist.* – Hérodotos, *Historiae*

Phd. – Platón, *Phaedo*

Pol. – Aristotelés, *Politika*

Resp. – Platón, *Respublica*

Xen. *Mem.* – Xenofón, *Memorabilia*

Thúk. – Thúkydidés, *Dějiny peloponnéské války*

Literatura

Acton, H. B. (1967): The Alleged Fascism of Plato, in Bambrough, R. (ed.) *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, Heffer & Sons, 38–48.

Buráň, J. (2018): Popperova interpretace Antisthena – revize, *Aither* 10(19), 4–29, dostupné z: < aither.eu/wp-content/uploads/2018/12/A19_new_1.pdf >.

Bosman, P. (2015): Ancient Debates on Autarkeia and Our Global Impasse. *Phronimon* 16(1) [online], 16–28, dostupné z: < upjournals.co.za/index.php/Phronimon/article/view/3809/2137 >.

Carugati, F. – Handfield, G. F. – Weingast, B. R. (2015): Building Legal Order in Ancient Athens, *Journal of Legal Analysis* 7(2), 291–324, dostupné z: < academic.oup.com/jla/article-abstract/7/2/291/1751160 >.

Field, G. C. (1967): On Misunderstanding Plato, in Bambrough, R. (ed.) *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, Heffer & Sons, 49–70.

Goggans, P. (2004): Political Freedom and Organic Theories of States, *The Journal of Value Inquiry* 38, 531–543.

Harris, E. M. (1990): The Constitution of the Five Thousand, *Harvard Studies in Classical Philology* 93, 243–280, dostupné z: < jstor.org/stable/311288 >.

[35] Srov. jeho kritiku dobře míněných lží a státotvorných mýtů u Platóna: Popper (2011, 144–150).

Harris, E. M. (1992): Pericles' Praise of Athenian Democracy Thucydides 2.37.1, *Harvard Studies in Classical Philology* 94, 157–167, dostupné z: < jstor.org/stable/311423 >.

Harris, E. M. (2004): Notes on a Lead Letter from the Athenian Agora, *Harvard Studies in Classical Philology* 102, 157–170, dostupné z: < jstor.org/stable/4150036 >.

Harris, E. M. (2014): Nicias' Illegal Proposal in the Debate about the Sicilian Expedition (Thuc. 6.14), *Classical Philology* 109(1), 66–72, dostupné z: < jstor.org/stable/10.1086/673851 >.

Kalaš, A. – Suvák, V. (2010): *Antisthenés*, Kalligram.

Lanni, A. – Vermeule, A. (2013): Precautionary Constitution in Ancient Athens, *Cardozo Law Review* 34, 893–915.

Luz, M. (2000): 'Disgracefulness Is Disgraceful': Antisthenes' Logic, Ethic and Sources, in Boudouris, K. (ed.) *Greek Philosophy and the Fine Arts I*, International Center for Greek Philosophy and Culture, 88–95.

Malherbe, A. J. (1983): Antisthenes and Odysseus, and Paul at War, *The Harvard Theological Review*, 76(2), 143–173, dostupné z: < jstor.org/stable/1509499 >.

Mill, J. S. (2018): O svobodě, in *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice II*, Oikúmené.

Most, G. W. (1989): The Stranger's Stratagem: Self-Disclosure and Self-Sufficiency in Greek Culture, *The Journal of Hellenic Studies* 109, 114–133, dostupné z: < jstor.org/stable/632036 >.

Morris, I. (2005): The growth of Greek cities in the first millennium BC, in *Princeton-Stanford working papers in Classics* 2 [online], Version 1.0 [cit. 2017-4-16], dostupné z: < princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120509.pdf >.

Morrow, C. R. (1967): Plato and the Rule of Law, in Bambrough, R. (ed.) *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, Heffer & Sons, 49–70.

Popper, K. R. (1972): *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge.

Popper, K. R. (1995): *Věčné hledání: intelektuální autobiografie*, Prostor.

Popper, K. R. (2011): *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Platónovo zaříkávání*, Oikúmené.

Popper, K. R. (2012): *After The Open Society*, Routledge.

Popper, K. R. (2015): *Otevřená společnost a její nepřátelé II: Vzedmutí proroctví*, Oikúmené.

Simpson, T. L. (2006): Is Socrates the Ideal Democratic Citizen?, *Journal of Thought* 41, 137–156.

Suvák, V. (2008): Antisthenés: Výklad Homéra. *Filozofia*, 63(1), 50–62.

Vries, G. J. de (1952): *Antisthenes redivivus; Popper's attack on Plato*, North-Holland Publishing Company.

Wild, J. (1974): Popper's Interpretation of Plato, in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, The Open Court Publishing, 859–875.

Zelinová, Z. (2016): Kynická paideia alebo Antisthenés medzi Odysseom a Sókratom, *Filozofia* 71(2), 107–118, dostupné z: < klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2016/2/107-118.pdf >.

Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.